مجموعة مؤلفين

التاريخ الشفوي

المجلد الثاني

مقاربات في الحقل الاجتماعي - الأنثروبولوجي



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

ولجنة تدريس الرجال ولجنة الخطباء ولجنة السمعيات والصوتيات والمرئيات ولجنة الشعائر الحسينية واللجنة الثقافية ولجنة المناهل ولجنة الخدمات الاجتماعية - رجال ولجنة التطوير والاستثمارات[82].

خاتمة

بعد أن عرضنا جوانب من حياة قبيلة اللواتية في سلطنة عُمان كان لا بد من الخروج بمجموعة من النتائج:

تُعد قبيلة اللواتية من القبائل العربية في عُمان حيث ينتسبون إلى سامة بن لؤي بن غالب القرشي، ومن القبائل التي أدت دورًا تاريخيًا مهمًّا في تاريخ عُمان منذ ظهور الإسلام، وحتى يومنا هذا.

تعد هجرة سامة بن لؤي من مكة إلى عُمان قبل الإسلام هي أولى الهجرات التي ذكرها التاريخ لبني سامة اللواتية، حيث هاجر عدد كبير من بني سامة اللواتية من عُمان إلى الهند في القرن الثالث الهجري. وشهدت عُمان هجرات مضادة للواتية قادمة من الهند والسند منذ القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، واستمرت حتى منتصف القرن التاسع عشر الميلادي. وعاد اللواتية إلى عمان قادمين من الهند متأثرين بالكثير من العادات والتقاليد والثقافة الهندية.

يُعد سور اللواتية من أهم آثارهم في ولاية مطرح في مدينة مسقط في عُمان، ويعود تاريخ إنشائه إلى أكثر من أربعمئة سنة. وشهد هذا السور الكثير من الحوادث التاريخية التي توضح قوة العلاقة بين اللواتية وأسرة آل سعيد الحاكمة في عُمان. وشمل السور نشاط القبيلة المذهبية والثقافية والاجتماعية. وتتميز الأسرة اللواتية بالتقارب والتعاون بين جميع أفرادها، على مستوى القبيلة كلها أو على مستوى الأسرة الصغيرة.

(82) لجان أوقاف اللواتية (مسقط: إصدارات أوقاف اللواتية، 2012)، ص 2 وما بعدها.

الجدول (14-1)

قائمة بالمقابلات الشخصية مرتبة بحسب تاريخ المقابلة

م	الاسم	الموقع الاجتماعي	تاريخ الميلاد	تاريخ المقابلة
1	السيد مال الله حبيب	سفير سابق	1926	2013/7/9
2	توفيق اللواتي	نائب بمجلس الشورى العماني عن ولاية مطرح	1950	2013/7/14
3	عبد الخالق محمد العيسي	محاسب	1955	2013/7/15
4	مشتاق اللواتي	باحث	1940	2013/7/15
5	حسن عبد اللطيف	شيخ القبيلة السابق	1931	2013/7/17
6	مرتضى محسن	المشرف العام على أوقاف اللواتية ومستشار وزارة الداخلية بسلطنة عمان	1962	2013/7/20
7	مصطفى أحمد اللواتي	رجل أعمال	1948	2013/7/22
8	صادق سليمان جودة اللواتي	مفكر	1934	2013/7/22
9	السيد جمال يوسف جعفر	من السادة الأشراف	1956	2013/7/23
10	محمد موسى اليوسف	وزير التنمية السابق بسلطنة عمان	1940	2013/7/23
11	نصر ناصر خلفان البوسعيدي	أخصائي تحقيق مخطوطات بوزارة التراث والثقافة بسلطنة عمان	1960	2013/7/24
12	مصطفى علي محمود	المستشار القانوني للبنك الوطني العماني	1956	2013/7/24
13	السيد مهدي العيسى	من خطباء الاثني عشرية بعُمان	1945	2013/7/24
14	مصطفى مختار اللواتي	رجل أعمال	1940	2013/7/26
15	مقبول علي سلطان	وزير التجارة السابق بسلطنة عمان	1935	2013/7/27

الورقة الخامسة عشرة

سوسيولوجيا النَظْم الديني الأمازيغي الشفوي

عبد الحكيم أبو اللوز

مقدمة

نقصد بالنظم الشفوي مجموعة تعبيرات معبّرًا عنها بنظام لغوي على شاكلة الشعر، إنه جنس من أجناس الأدب ذي الأغراض المتنوعة، تناقلته الألسن بأنماط وأشكال تعبيرية مختلفة (كلمات وأداء وطقوس مصاحبة)[1]، وهو نوع أيضًا من التراث متحدثًا لغة المجتمع المحلي اليومية التي يفهمها العامة والخاصة[2].

ميزة النظم الديني الأمازيغي الشفوي، موضوع دراستنا، أنه إنتاج دون مستوى الشعر من حيث ما يحويه من التجسيد والوضوح وقلة الإيحاء والتمثيل والتخيل، حيث يصعب العثور في داخله على تصورات خارج ما يجب أن تكون عليه العقيدة والممارسة الدينية الرسمية، خصوصًا المعاني الاجتماعية التي قد تتخفى رواء هذه النظم، ونعني بالمعنى الاجتماعي للعقيدة، المنتج

(1) درج الباحثون الأوروبيون على الاحتفاظ بالتسمية القديمة «الأدب البربري»، عن جينالوجيا هذا التعبير، انظر: M. A. Haddadou, *Guide de la culture berbère et de la langue berbère* (Alger: ENAL-ENAP, 1994), pp. 177-180.

(2) عندما تستخدم تعبير «العامة» يتبادر الى الذهن اللغة العامية، وليس في اللفظ أي ازدراء، بل نقصد العامية التي تنظم بها الأدب المحلي من القصائد التراثية أو الروايات، أو أغنيات ترددها المجتمعات المحلية بلا توعك ولا إحساس بعدم الفهم.

تصورات عن الكون والحياة والعلاقات الاجتماعية، وما يمكن أن يحمل ذلك من نظرة إلى العالم تحاول رسم صورة مجتمع أكثر مثالية[3].

يندرج عملنا في خانة المحاولات الفردية للباحثين في علم الاجتماع التاريخي، حيث وقفنا على هامش إجراء بحوث سابقة حاولت رصد تحولات الدين الشعبي وتفسيرها في المغرب[4]، على تراث غني بهذا النوع من التعبيرات الشفوية المتصلة خصوصًا بالمقدس أو ما يرتبط به بحكم النص والأعراف والتقاليد التي لا تزال حاضرةً في المواسم الدينية[5].

نعتمد في ذلك على تقنيات الوصف الهادفة أساسًا إلى عرض موضوعات لهذا النظم في مرحلة أولى تم اكتشاف منتجه وهويته ومن ثم قياس مدى حضوره وتأثيره وسط الشرائح الاجتماعية. وللقيام بذلك كان لا بد من النزول إلى الحالات الميدانية، وتتبع أساليب البحث الجزئية الصعبة.

كان من الممكن أن يمتد البحث إلى ما يعتبر انشغالًا أساسيًا في علم اجتماع الدين وهو ظاهرة التحول، حيث يقع الاهتمام بالديني (ومنه النظم محل الدراسة) كما تجلى في التاريخ والاجتماع، وأثر ذلك في موقع الفاعلين المنتجين والمستهلكين له، منعنا من ذلك ما نفترضه من كون الإسلام المبثوث عبر النظم بقي وفيًا للمنظومة العَقَدية وحدودها المركزية وموروثها الفقهي التشريعي الكلامي وقليل التأثر بالبيئة الاجتماعية. ففي نظرنا لم يرق النظم إلى الظاهرة الاجتماعية بالمفهوم العلمي التام (التعقيد والتركيب والتداخل

---

(3) النظرة إلى العالم مفهوم سوسيولوجي أبدعه ماكس فيبر في كتابه العالم والسياسي، لكنه لاقى رواجًا في مجال الأدب مع مارسيل غوشيه في كتابه: Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*, Bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1985).

(4) التصوف والحداثة في دول المغرب العربي، إشراف عبد الحكيم أبو اللوز، المسبار؛ 64 (أبو ظبي: مركز المسبار للدراسات والنشر، 2012).

(5) إضافةً إلى تاشلحيت تنطق الأمازيغية في المغرب بلهجتين: زيان في الأطلس والمتوسط والريفية بجبال الريف. وهناك لهجات أخرى متعددة موجودة في الجزائر، انظر:
<http://wn.com/algerie_langue_amazigh>.

وتعدد الأشكال)[6]، وبشكل أكثر تحديدًا، تروم الدراسة شرح فرضية التشبع بـ «المعرفة الدينية» كشرط لزم توافره في منتجيه (طلبة وفقهاء وقضاة ومصلحين... إلخ)، ومحاولةً لركوب الأعراف والعادات والوقائع الاجتماعية لإيصال هذه المعرفة إلى العامة من الأمازيغ.

صعوبات البحث

كان الشعر الأمازيغي بمختلف أغراضه أكثر الموضوعات إهمالًا من البحث العلمي (باحثون فرادى ومؤسسات) وغيرهم من الفاعلين في حقل الثقافة المغربية عمومًا، ولم تبدأ محاولات تدوينه من الأفراد[7] والمؤسسات إلا منذ زمن قريب. وفي ما يخص النظم الديني الأمازيغي فلم تبدأ العناية به إلا في العشرية الأخيرة عبر بثه في الإعلام العمومي (إذاعة أكادير)[8] و(إذاعة وتلفزة محمد السادس)، في إطار سياسة دينية عمومية كانت مَحاورها «التعريف للخصوصية الدينية المغربية»[9].

---

(6) تعد كتابات الرحالة والإثنولوجيين والإداريين الأوروبيين، أول هذا النوع من البحث، وارتباطًا بالإسلام المغربي، نذكر تحديدًا: Edmond Doutté: *Notes sur l'Islam Maghrébin, Les Marabouts* (Paris: E. Leroux, 1900), et *Magie et religion dans l'Afrique du Nord* (Alger: A. Jourdan, 1909); Émile Dermenghem, *Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin* (Paris: Gallimard, 1954), et François-A. Isambert, «Religion populaire, sociologie, Histoire et folklore,» *Archives de sciences sociales des religion*, vol. 43, no. 2 (Avril - Juin 1977), p. 177.

(7) يعتبر ديوان محمد بن إبراهيم العسري، الإذاعي والباحث المعروف بـ «أحمد أمزال»، اللبنة الأولى في تدوين الشعر الأمازيغي في المغرب، وقد صدر هذا الديوان عن المطبعة المركزية في الرباط في حزيران/يونيو 1968، تحت عنوان أمنار، وهو ديوان من الحجم الصغير، يتألف من اثنين وسبعين قصيدة شعرية من روائع القصائد الشعرية للروايس (نوع من الغناء الأمازيغي المتعدد الأغراض) جمعها المدون ووزعها على سبع وثمانين صفحة، وذيّل كل قصيدة بأبيات شعرية عربية لها لتقريب المعنى، وصدر بعده ديوان آخر هو عمل جماعي سمي إيموزار، طبعته الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي في عام 1977 في الرباط، وضم 77 صفحة، منها 19 قصيدة شعرية، خمس عشرة منها نظمها سبعة شعراء معاصرين من منطقة الأطلس الصغير بلهجة تاشلحيت: أحمد بوزيد والحسين جهادي والصافي علي مومن ومحمد مستاوي وأحمد الغزالي وإبراهيم أخياط وعلي صدقي ازايكو، وأربع منها بلغة الأطلس المتوسط لشاعرين: محمد شوكي والحسين برحو. ن.

(8) يمكن الاستماع إلى بعض الحلقات المسجلة من برنامج «العلما تنمازيرت» (علماء البلاد) عبر الرابط: <http://esaidi.wordpress.com/article>.

(9) كان ذلك هو محور السياسة الدينية العمومية التي رسمها الخطاب الملكي لـ 30 نيسان/ =

كان لجهد «الحركة الديمقراطية المغربية» الفضل الكبير في تحفيز مثقفي الأمازيغ على تدوين أدب مبدعيهم، فكان تأسيس المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية[10]. وكان لدسترة الأمازيغية لغة رسمية في عام 2011 كبير الأثر في تحفيز جهد النهوض بالتراث الأمازيغي على اختلاف أنواعه، لكن العطاء الأكاديمي كان، ولا يزال، يصطدم بصعوبة بناء مشروعيته العلمية، بعيدًا عن خطاب النضال الأيديولوجي المباشر المناصر «للهوية الأمازيغية» ضد مناصري الهويات الأخرى.

من الناحية المنهجية تنتمي دراستنا إلى علم الاجتماع الوصفي الذي يعتبر الملاحظة الميدانية الأداة الضامنة لدقة المقاربات وموضوعية النتائج، والإطار الذي تختبر فيه إجرائية المفاهيم والتصورات النظرية والمنهجية التي حققتها البحوث السابقة[11].

استغرقت عملية جمع النظم الديني الأمازيغي الشفوي جزءًا مهمًّا من جهدنا، وجاء بعد ذلك الاستئناس بمختلف ما أنتج من دراسات عن الإسلام الأمازيغي، من دون الخضوع لما يمكن أن تحمل تلك المراجع من تصورات جاهزة، أو في ما تثيره من نقاش أيديولوجي (تبربر الإسلام أم أسلمة البربر)[12].

علاوة على الصعوبات التي اعتاد السوسيولوجيون الاصطدام بها في بحوثهم (الولوجيّة، التكيف، المشاركة... إلخ)[13] اعترضتنا صعوبات

= أبريل 2004.

(10) على الرغم من مرور حوالى عقد من تأسيس المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية (الخطاب الملكي في 17 تشرين الأول/ أكتوبر 2001 بأكادير) إلى أنه لم يدرج موضوع الأدب الديني في دائرة اهتماماته.

(11) انظر عينة من الدراسات الأدبية في الشعر الأمازيغي في موقع:
<http://www.amazighnews.net/Litterature.htm>.

(12) Jacques Berque, *Structures sociales du haut- Atlas*, Bibliothèque de sociologie contemporaine. Série B (Paris: Presses universitaires de France, 1955).

(13) اعتمدنا في ذلك كله على إمكاناتنا الذاتية، ومارسنا بحثًا حرًّا لم نشغل أنفسنا بالحصول على ترخيص مسبق من السلطات المختصة، كما سبق أن فعلنا، فاضطررنا في بحوث سابقة إلى انتظار ما يقرب عامًا للحصول على جواب بالقبول أو الرفض.

خاصة، منها: انقراض حفَّاظ هذا المتن الديني، إذ عاش معظمهم في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وضعف رصيد المحفوظ منه، فضلًا عن قلة المصادر التي يمكن الاعتماد عليها من أجل اكتشاف معاني تتعدى حرفية النظم وتكون منطلقًا للفهم والتأويل. وكذلك قلة المؤشرات التي يمكن أن ترشد إلى «البنى التحتية»، والتي قد تشكل القاعدة المادية الاجتماعية لبنى هذا النوع من الإنتاج الشفوي. علاوة على صعوبة تحسيس المستجوبين بأهمية عملنا، فالنظم محل الدراسة لم يكن بنظرهم إلا إرثًا فقدَ أهميته ولا فائدة من استعادته، إلا بصورته التي يظهر بها في المواسم الدينية، وفي أحيان كثيرة لم يكن باستطاعتنا إقناع حاملي المتن بسرده أمامنا، ناصحين بالتزود من المتون المكتوبة والمسموعة والمرئية بالعربية ما دام الولوج إلى هذه اللغة «أصبح متحققًا» من لدن الأمازيغ.

لذلك، وفي كل نزول إلى الميدان، جرت الاستعانة بـ «الأدلاء التقليديين» من ذوي العمائم، أو العاملين في المجال الديني المحلي من قوّامين ومراقبين ومرشدين تابعين للمندوبيات الجهوية لوزارة الأوقاف التي تقع تحت دائرة نفوذها المناطق الأمازيغية التي تكوّن المجال الجغرافي للبحث، لما لهؤلاء من سلطة المراقبة والتتبع وما تحقق لبعضهم من صدقية في مجتمعنا البحثي.

كان إجراء المقابلات في أثناء تردد محاورينا إلى «الأمكنة المقدسة» محفزًا على تسجيل ما تيسر مما تحتفظ به ذاكرتهم من نظم، وكانت المقابر من هذه الأمكنة، وعادة يمارس سرد المحفوظ تحت قبة ولي المقبرة أو ظلال أشجارها.

يبقى أن أهم مناسبة لإجراء البحث كانت بعض المواسم الدينية التي تقام في المناطق الأمازيغية (تعلات، تزروالت، سيدي وكاك) حيث يسرد النظم الأمازيغي بشكل أصبح معه طقسًا مركزيًا يجري في ذروة الموسم. ومخافة تشتت الجهد تركز الميدان البحثي على موسوم الولية الصالحة «تعلات».

ميدان البحث: موسم تعلات

تتكون مناسبة «تعلات» من ثلاثة مواسم:

- **الموسم الأول**: «أمنكور ن الفقراء» ويعقد في أول خميس من شهر شباط/ فبراير الفلاحي من كل عام.

- **الثاني**: «أمنكور ن الطلبة»، يعقد في أول خميس من شهر آذار/ مارس الفلاحي.

- **الثالث**: خاص بالنساء «أمنكور ن تمغارين»، يعقد في يوم الخميس الموالي لموسم الطلبة، أي ثاني خميس من شهر آذار/ مارس الفلاحي. وبذا تكون هذه المناسبة الدينية الوحيدة التي تعقد في أثرها ثلاثة مواسم في المغرب.

«الموسم» «أمنكور» أو «أنمكار» عند أمازيغ سوس هو الملتقى، ويطلق على أول مواسم «تعلات» «موسم الفقراء»، وكلمة «الفقراء» تنطقها أغلبية الأمازيغيين من دون همزة «الفقرا»، ويستعملها الناطقون بالدارجة المغربية بالمعنى نفسه، لكن ينطقون الهمزة فيقولون «الفقراء» والمقصود بها - المتصوفة - أصحاب الطرائق والزوايا الذاكرين الأوراد.

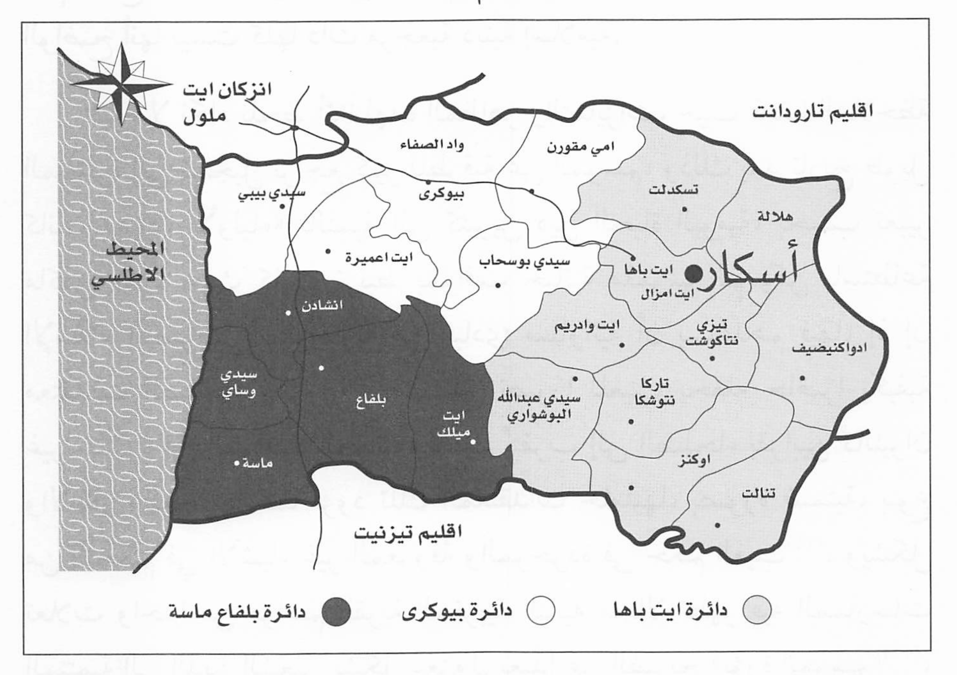
يوجد ضريح الولية الصالحة تعلات التي مضى على وفاتها مئتان وثمانية أعوام، في الجماعة القروية تسكدلت الموجودة في المجال الترابي لعمالة شتوكة أيت باها (انظر الخريطة (15-1)) ويقام الموسم في محيط مدفنها آخر فصل الخريف وبداية فصل الشتاء، والظاهر أن القصد منه التضرع والدعاء من أجل أن تكون السنة خصبة[14].

---

(14) على عكس الاحتفالات الدينية المقامة في مدافن أئمة التصوف في المغرب ذات الإشعاع الإقليمي، فإن أغلبية زوار موسمنا هي من المغاربة حصرًا.

الخريطة (15-1)

خريطة إقليم اشتوكة باها



يقسم «الفقرا» الذين يحضرون الموسم الأول إلى طائفتين سمّيتا بأسماء قبائل معينة (وهو شيء نادر في التقليد الصوفي): «طائفة إدواوتليت» السهلية وطائفة «إداوتليت» الجبلية وتنتمي كلتا الطائفتين إلى إحدى الطريقتين التيجانية والناصرية نسبةً إلى الأذكار الأمازيغية التي تلقى في المناسبة، ويقع تسجيل ذلك في التشوير على مداخل الطرق المؤدية إلى قرى المنطقة.

في طريقها إلى الموسم، تزور وفود الطريق التوتلتية مجموعة من الزوايا، وهي زاوية «سيدي وكاك» (12 كلم على ساحل تزنيت)، حيث للتوتلتيين موسم خاص بهم، وزاوية «سيدي أحمد أموسى بتازروالت» (جنوب مدينة تزنيت)، وتشهد هذه الزيارات طقوسًا صوفية مختلفة باختلاف مرجعيات هذه الطرائق. ويضاف إلى التوتلتيين بالزاوية الوكاكية وفود من قبائل عدة مجاورة، مثل «الأخصاص» و«أيت باعمران» و«السيحل» و«أيت برابيم» و«ماسة» و«أيت جرار» و«أشتوكن» و«تزنيت» و«الخنابيب»، مصحوبة بقرابين ثيران وعجول

وأكباش بمواصفات معينة تقدم في مواكب حاشدة. وتُذبح الواحدة تلو الأخرى أمام جميع الوفود على هامش موسم تعلات، وفق أذكار وأدعية وطقوس من الواضح أنها ليست كلها ذات مرجعية دينية إسلامية.

اليوم لا نكاد نلحظ أثرًا لهذه المظاهر والتمايزات، حيث قادتنا الملاحظة المباشرة إلى تسجيل تراجع كبير للطرقية عن الموسم، وذلك بعد تاريخ طويل كانت «عبادة الأولياء» بالنسبة إلى كثيرين دين الحياة اليومية، بحسب تعبير ماكس فيبر، حيث كانت ترتبط بمواقف حياتية ملموسة لم يكن باستطاعة الإسلام النصوصي بما يحويه من مبادئ مساواتية أن يساعدهم فيها، إذ إن معتقدات الصلحاء والزوايا[15] تتضمن تصورًا للغيب يجعله حاضرًا بكيفية غير مباشرة في المواقف الحياتية، لذلك يُتقرب إلى الصلحاء بقرابين كالثيران والأبقار والعجول. كما تزود تلك المعتقدات حامليها، بصورة ضمنية، بنوع من التحكم في الأشياء غير المعروفة والموجودة في حكم الغيب[16]. ويشكل تعلات واحدًا من مواسم القرية المغربية النائية مجالًا تظهر فيه الممارسات المنتمية إلى الدين الشعبي بشكل معزول بعيدًا عن الضريح «بؤرة الموسم»[17]، علاوة على معنى الطقوس عند الساكنة والزوار ليس واردًا على الداوم[18].

(15) تعتبر الزاوية مؤسسةً دينيةً معدَّة لتربية الأتباع على طريقة خاصة في التدين (الطريقة) يكون لها مؤسس، وتتوزع بين الزاوية الأم التي تضم ضريح ذلك الرمز وزوايا فرعية تابعة لها. أما الضريح فيقام حول قبر الصالح أو الولي الدفين. تعتبر الأضرحة في الأغلب قبورًا للأولياء أو الصلحاء أو السادة أو الشرفاء، وكلها أسماء متعددة لمعنى واحد، إنهم أشخاص (رجال أو نساء) من البشر (ومن الجن أحيانًا)، يعتقد أنهم يمتلكون القدرة على منح البركات وقضاء حاجات السائلين، وذلك بفضل ما لديهم من بركات اكتسبوها بفعل تقربهم من الحضرة الإلهية، بشكل تكونت لديهم القدرة على التوسط بين الله والبشر، انظر: Dermenghem, *Le Culte des saints*.

(16) Edward Westermarck, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, traduction française par Robert Godet, Bibliothèque historique (Paris: Payot, 1935), p. 120.

(17) تمدنا هندسة الموسم بمؤشرات دالة على تراجع الدين الشعبي كبناء مجزرة في الخلاء على بعد كيلومترين من الضريح، حيث تسلم الأضحية إلى المكلفين لتذبح في الداخل من دون الطقوس التي كانت معتادة، وبناء قبة ذات بابين يدخل الزائر في أحدهما ويخرج من الآخر وهو ما لا يكاد يوفر للزائر سوى دقائق من أجل الدعاء بالرحمة للولية.

(18) عن واقع الدين الشعبي في الحواضر المغربية، انظر: التصوف والحداثة في المغرب العربي.

أولًا: هوية النظم/ التصوف السلوكي

حين يأتي مساء الموسم الأول يجتمع «الفقرا» في غرفة جانبية مستقلة عن الفناء المعد للعموم. بعد تناول العشاء يتناوب «الفقرا» في المسجد على تلاوة النظم الديني الأمازيغي بالترتيل المحلي الذي يتخلله قراءة الأذكار المختلفة من الصلاة على النبي والاستغفار والتسبيح والتهليل والتحميد والتمجيد والمواعظ والتوجيهات، سواء من الفقرا الذين يحفظون القصائد والمنظومات في تاشلحيت، وكذلك ما ترجم إلى الأمازيغية من نظم ديني عربي مثل «ابن عاشر» في التوحيد و«سيدي شيكر» في مدح النبي، وترجمة سيدي الحسين الإفراني لـ «الشيخ خليل»، وهناك كثير من النظم التي يقرأها الفقرا لا يُعرف منشؤها، مثل هذا النظم الأمازيغي التالي الذي يردد بكثرة، وهو عبارة عن أذكار وابتهالات ومدح للأولياء المحليين:

بسم الله يا فتاح الأبواب امولنا فتح البنوا سلخير يالله امولنا
بسم الله يا فتاح نضلبك امولنا لمعيون غغرسن اك نبي رسول الله
بسم الله يا فتاح نضلبك امولنا اداغ ترصمت اغرس ادان سلجنت اربي
نضلبك لغفرن امولنا دتوبت الا لعف يا مولانا
نضلبك اتشفت تمضان تلقلب الا يخسن امولانا
نضلبك اغليغ غلقبرينو رحمينكس ارب ايخسننو
نضلبك أرب أدتاريث إتودوين غتلاس نواكل
نضلبك لجنت لفردوس إم نتنرسول الله أمولانا
أياحنين كريم أيله كي أيكن أغفار نذنوب
أياحنين كريم أيله كي أيكن أستار لعيوب
أياحنين كريم أيله كي أيكن لمعبود أمولانا
ياعزيز يا جبار لحرمنك أولي دار إلا لخير كوتن أغتنغ أربي
ياعزيز يا جبار لحرمنك أربي لحرمنك أتجبرت لحنغ أربي

ياعـزيز يا جبـــــار لحرمنــك أربي لحـــرمنك أسدي أدورنـتمرتي

ياعـزيز يا جبـــــار لحرمنــك اربي لحرما نسيدنا محمد رسول اللـه

الصـــالحـين الصابـرين الأبـرار لحـــرمنون ايسمـــد ربـي رجـــا

لحـــرمنون انـبي محـــمد الايـــن تـنان أيـسمـــد ربـي رجـــا

لحـرم نـــون انبي محـــمد الانبـــــيا ايسمـــد ربـي رجـــا

لحـــرم نون انبي محمد الا لصحـب يا أيـسمــــــد ربـي رجـــا

لحرمانك اسيدنارسول الله اتحضرت أغريفوض روحنغ ادوراك الشق
غثا تنغ أياالله مولانا

لحـــرم نون انـبي محمد الا لولــيا يا أيـسمــــــد ربـي رجـــا

لحـــرم نون انبي محـمد الا اهـل الله يا ايسمـــــد ربـي رجـــا

كي اسـكـــل إو أمـومن رجـا دلـمذنـبـين أنبـــي محـمـد

يـا حنـــان يا منـــان يا جميل يا كميـل يا غياث يا معيـث سدمـرنغ اربي

ياربي فكي توفـيـق ادلـيغ فغـراس نمحـمـد أنـلي غـلجيش أرض ربـــي

ضلبغـــك أربـي تـكمنوا أتـلـي غمي نتنــون أسدي رســـول اللـــه

أســـدي احمد أموسى ذكر نيـــولان سنبـــي رسول الله أدغ إعـــف ربي

أســـدي احمد إعـز ذكر نيـــولان سنبـــي رسول الله أدغ إعـــف ربي

أســـدي احمد أبعـقيل ذكر نيـــولان سنبـــي رسول الله أدغ إعـــف ربي

أســـدي لحاج إعــز ذكر نيـــولان سنبـــي رسول الله أدغ إعـــف ربي

أســـدي محمد ايحـــيا ذكر نيـــولان سنبـــي رسول الله أدغ إعـــف ربي

أســـدي الحاج الحبيب ذكر نيـــولان سنبـــي رسول الله أدغ إعـــف ربي

أهلو الله أهل الله سـدمرتي تكـمع أنضف ألاوليا لحـــرما نـــرب دونـون

أهلو الله أهل الله نويـدسون رجا ايركازن الا تتمين أنغ أراخـيب ربـــــي

سـدي رسول اللـه نوي دسرك رجا نمزك لحرما أدنغ أراخـيب ربـــــي

لقطـب أسدي بناصر من زك الشيخ لـــكامل سلخت عاجلا نضلبـون تـلـلا

يارب غـرغك أزنـد أمـن سوفرنـين إولون عصنيـن أدوريـن ســوغـــراس
اشهـد فـــلاغ ربي شهـــدنت لمليك اســنبـرح اولـي اكنــــين تصليت
صالحـين كـل ويكـنوان ووكـال سنـبي رســــــول الله أدغ إعـــف ربي
صالحـت كـل تيكـنون توكـال سنـبي رســـــول الله أدغ إعـــف ربي...

يحضر جلسات السرد هذه فقهاء يلقون الدروس في ما يحتاج إليه الناس ويجيبون عن أسئلتهم، ويكون النقاش في كثير من المسائل الدينية بالأمازيغية سؤالًا وجوابًا، ذلك أن كثيرين من الفقراء علماء متضلعون في الفقه فيدققون في المسائل المطروحة من الأهالي والزوار، ويستندون في ذلك إلى ما ألفه الشيخ «سيدي لحسن أوتموديزت»38.

بشكل عام، يظهر أن ثمة علماء قعّدوا معظم العلوم التي يدرسوها بالأمازيغية، لسببين أساسيين: ليسهل حفظها من جهة، ولمزاوجة بعضها الآخر بين العربية والأمازيغية المحلية (تاشلحيت) من جهة ثانية، وبذلك يتمكن طالب العلم الديني من فهم ما يدرس من الفقه ومن أسرار العربية وبلاغتها. وجرى التقليد المغربي على ألا يبدأ الطالب في حفظ متون العلم الشرعي، وحتى بعد تمام حفظ القرآن ومعاودة ذلك مرات عدة قد تبلغ التسع (تسمى كل حفظة «السلكة» وفيها يحتفل بالطالب الحافظ).

تبدأ المرحلة الثانية من التلقين بحفظ ما كان يترجم إلى الأمازيغية، ولا سيما «الأجرومية، وألفية ابن مالك، ومنظومة الزواوي، ومنظومة الجمل، ولامية الأفعال، والمبنيات»، وهذا كله يدخل في باب الاهتمام بالنحو باعتباره منطق اللغة، أما ما يتعلق بالأدب فيبدأ الطلبة عادة بحفظ لامية الطغرائي ثم بانت سعاد، ليأتي الدور على لامية الشنفرى، وبعد ذلك يحفظون مقامات الحريري.

بدأ تقليد نقل النظم العربية إلى الأمازيغية مع الولي الشيخ «أحمد ومحند بناصر» فقيه زاوية تامكروت في ناحية تافيلالت الذي لاحظ كثرة الحفظ مع قلة الفهم لدى الطلبة، فأمر سيدي «محند وعلي أوزال» أن يترجم للناس الشيخ خليل بلغتهم الأمازيغية المحلية، فسمي عمله بـ «أوزال» تكريمًا وتعظيمًا له، كما قام

أوزال بنظم بحر الدموع والحوض في علم التصوف، فانتشر حفظ هذه المؤلفات المنظومة في منطقة بسوس كاملة، مشفوعة بترجمة أذكار الطرائق الدرقاوية والتيجانية[19]. كما أنتج كمّا كبيرًا من نظم السير والمغازي والمدح النبوي، وهكذا تعمقت الهوية الصوفية السلوكية للنظم[20]، إنها تقاليد سلكت مسلك التصوف العالم بالمعتقدات الإسلامية الأرثوذكسية والمستغرق في دقائق الشريعة وإذعانًا لسلطان مستمد من الشريعة وحدها[21]، ما أبعد النظم عن الخوض في المتاهات الكلامية[22]. تصوف منعته نصوصيته من حمل تصورات عن الكون والحياة والعلاقات الاجتماعية يكمن اكتشافها بواسطة التأويل. هكذا اقتصر النظم على نقل المضمون المادي للعقيدة المتمثل في ما يتصل بما تفرضه من بعض الأحكام الخاصة كالفرائض وقواعد السلوك إلى الأمازيغية، ولم يتجاوز تأثير هذا المضمون العلماء والنخبة المتعلمة ولم يكن له ما يوازي ذلك في ما يحمله الأهالي من سلوك ديني ينتمي إلى الإسلام الشعبي.

---

(19) من أهم سمات المدارس الدينية في منطقة سوس كثرة الاشتغال بقواعد اللغة العربية من نحو وصرف وإعراب... لذلك كان الشغل الشاغل في نظام التعليم هو حشو الذاكرة بالقواعد، أما ما صعب إدراكه بالعربية فنظم بالأمازيغية.

(20) في اختتام ذكرى الولي سيدي الحاج الحبيب التي تقام ظهر يوم السادس والعشرين من محرم، في جماعة تنالت (عمالة اشتوكة أيت باها) يتلى هذه الدعاء الناصري بالأمازيغية في داخل المدفن بحضور الوفد الرسمي.

(21) Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (Chicago; London: University of Chicago Press, 1968), p. 25.

(22) بشكل عام بدأت النزعة السلوكية للتصوف المغربي تظهر منذ سيدي عبد السلام بن مشيش مرورًا بالطريقة الشاذلية ثم الجزولية، وقد طبع ذلك التأليف الأمازيغية، مثل كتاب أزناك والنظم المنسوب إلى سيدي حمو طالب كما نسبت له منظومات أخرى. وظهر كذلك كتاب الأمير وترجمة ابن عاشر مرتين لعالم من علماء الأمازيغية في الأصل من منطقة «إحاحان» والآخر في الأطلس الصغير، وترجمت البردة وشرحت باللغة الأمازيغية للإمام البوصيري المغربي. انظر: جهادي الحسين الباعمراني، ترجمة معاني القرآن الكريم باللغة الأمازيغية ([د. م.: د. ن.، 2003]).

وبقي هذا المنهج في الترجمات المعاصرة للمتن الديني: للاطلاع على هذه الترجمات، انظر: <http://books.google.ca/books?id>.

انظر أيضًا: جهادي الحسين الباعمراني، ترجمة البخاري: فتح الباري في تمزيع تجريد البخاري باللغة الأمازيغية (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2007).

مما لا تخطئه الزائرة وجود الطوائف الجديدة ممثلة جماعات أتباع ومدارس عتيقة تأثر خطها التعليمي بالسلفية وهو تيار يهدف عبر شبكة من المدارس إلى التشريد العقائدي والسلوكي بتطهير للتدين المحلي «البدع»[23]، ولا تكاد هذه الطوائف تفوت الفرصة على من يزورون مقراتها إلا وقد حذرتهم مما تعتبره بدعًا ومنكرات تصطدم مع أساس الإسلام على مستوى العقيدة والممارسة، وذكر لنا أحد الشيوخ المنكرين هذه الطوائف بعض ما حكي لهم عن الموضوع منذ أيام التامدزتي (القرن السابع عشر) والشيخ الإلغي (القرن الثامن عشر) وشيخهما المعدري، حيث قال: «دخلت فناء ضريح الصالحة تعلات طائفة ممن سمّوا نفسهم بالسلفيين وأغلبهم من المتشددين في الإنكار على القوم في كل ما هم عليه ... جعلتهم قلة فقههم في الدين والواقع وقلة حكمتهم يزرعون الشقاق حتى بين المتدينين الغير المتصوفين من كثرة ما يبّدعون بل ويكفرون ويطرقهم المتشددة في الدعوة وتشويشهم على البسطاء، على أن الذي كان عليه الحال في سوس على الرغم من كل المظاهر أن الاختلاف سنة الله في خلقه وقد يختلف الناس في المذهب نفسه، والفقرا في الطريقة نفسها، فلا يفسد ذلك في الود قضية كما يقال. فلا تزال تتردد بين فقرا سوس بعض من تلك الاختلافات لبعض أولئك الشيوخ الكبار، فقد سمعت من الفقيه «الحاج عبد الله أيت أغوري» قصة «سيدي لحسن أوتمودّزت» و«الحاج علي الدرقاوي» (الشيخ الإلغي كما يسميه ابنه محمد المختار السوسي) عندما أخذا الورد من شيخهما المعدري، فقد رفض التامودزتي أخذ العمارة قائلًا «السنة تجمعنا والبدعة تفرقنا بينما جعل الشيخ علي الدرقاوي العمارة حتمية»[24]. وبسبب هذه الروح المتسامحة لم نجد في النظم ذلك التصلب الذي يشكل سمة المواجهات بين الطوائف السلفية والصوفية، فليس هناك أي قدحية لفظية في حق الظواهر والأشخاص، لذلك لم ينتج النظم أي روح ثورية صارمة على الرغم من اعتمادها.

(23) انظر: عبد الحكيم أبو اللوز، الحركات السلفية في المغرب (1971-2004): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي، ط 2، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 79 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013).

(24) شهادة الفقيه أحمد اليربوعي نقلها عن أحد الفقراء.

ثانيًا: منتجو النظم الأمازيغي

كانت المدارس الدينية المنتشرة في المغرب عمومًا وسوس خصوصًا بمنزلة مؤسسات إنتاج العلم الشرعي وتلقينه في نظام تتوزع فيه الأدوار والمهمات أعراف عادات متوارثة كانت لها القوة المادية الملزمة التي يُعاد وفقها إنتاج الإسلام النصوصي بلسان أمازيغي[25].

يعد منتجو النظم - بحسب درمنغهام - من «الصلحاء العلماء» من أقطاب المتصوفة المؤسسين للطرائق الصوفية أو من كبار أتباعها. وقد زاوجت عقيدة هؤلاء بين متن ديني نصوصي وممارسة عبّرت عن الإسلام الشعبي مع قدر ظاهر من التلقائية والتسامح مع ما يمكن أن يعتبر مخلًّا بالتعاليم الرسمية[26]. وقد اعتنى خريجو المدارس العلمية العتيقة في سوس بهذا النظم الديني الأمازيغي إنتاجًا وتلقينًا، كما عرفت هذه المدارس أعلامًا معلمين وطلابًا تخصصوا في تلقين العلوم الشرعية والعلوم اللغوية والمعارف الأدبية وعلوم الآلة (النحو والصرف والإعراب... إلخ). وساهمت أيضًا في توفير الأطر المؤهلة والكفاءات العلمية التي تولت مهمة

---

(25) توجد مجموعة من التآليف التي تعرف بالمدارس العتيقة منها: محمد مختار السوسي، سوس العالمة ([المغرب: مطبعة فضالة؛ 1960])، قابل للتحميل على موقع: <http://majles.alukah.net>; المتوكل عمر الساحلي، المعهد الإسلامي بتارودانت والمدارس العلمية العتيقة بسوس، 4 ج (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، [1985-1990])؛ أيت بومهاوت أمحمد وسخيني، منار السعود عن تفراوت الملود ومدرستها العتيقة (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1994)؛ عبد الهادي التازي، جامع القرويين: المسجد والجامعة بمدينة فاس: موسوعة لتاريخها المعماري والفكري، 3 ج (القاهرة: دار الكتب المصري، 1992)؛ الحسين أسكان، التعليم بالمغرب خلال العصر الوسيط (1-9 هـ/ 7-15 م)، سلسلة الدراسات والأطروحات؛ 2 (المغرب: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2004)؛ محمد بن مهدي السعيدي، المدارس العتيقة وإشعاعها الأدبي والعلمي بالمغرب: المدرسة الإلغية بسوس نموذجًا (المغرب: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2006)، وجميل حمداوي، «المدارس العتيقة بالمغرب،» 9 تشرين الثاني/ نوفمبر 2008، منشور على الموقع: <http://www.doroob.com/archives/?p=32264>.

(26) النوع الثاني من الصلحاء هم أولياء الشعبيون يستندون إلى أسطورة مؤسسة تبرر صلاحهم وكراماتهم. انظر: Dermenghem, *Le Culte des saints.*

التدريس والفتيا والإمامة والخطابة والتوثيق والعدالة والقضاء والحسبة وشؤون الإدارة والاستشارة السلطانية. كما تخرج في هذه المدارس عدد من العلماء والمفكرين والمثقفين الذين أتموا تعليمهم في مؤسسات التعليم المعروفة (القرويين في فاس وابن يوسف في مراكش) أو بالتعليم العصري بدايةً من ثلاثينيات القرن العشرين. كما تخرج فيها بعض سلاطين المملكة المغربية ومؤسسو دولها كعبد الله بن ياسين مؤسس دولة المرابطين، وأحمد المنصور الذهبي سلطان الدولة السعدية.

لم يكن منتجو النظم الديني الأمازيغي «أباء مؤسسين»، بل من «حاشية العلماء» الذين أصبحوا معلمين للدين في المدارس العتيقة، وأخذوا عن شيوخهم وتكلفوا نقل مضمون ذلك إلى الأهالي الأمازيغ، وكان من أبرز منتجي النظم الأمازيغي العلامة سيدي «لحسن بن مبارك التامودزتي»[27] المتوفى في عام 1316هـ مقدم فقراء طائفة إداولتيت، وجاء نظمه على لسان كثير ممن التقيناهم في موسم فقراء تعلات[28]. ومن تأليفه بالأمازيغية شرحه النثري على الأرجوزة الفقهية لسيدي عبد الرحمان الجشتيمي، وشرحه على مترجم الشيخ خليل للهوزالى (توفي في عام 1162هـ). الهوزالي هو سيدي محمد بن علي بن إبراهيم المعروف بـ «أكبيل» خريج «تامكروت»، كما أن له رجز أمازيغي سمّاه بحر الدموع الذي هو أشهر النظم الدينية الأمازيغية على الإطلاق[29].

(27) جرت العادة على أن تقرن أسماء الأعلام بأسماء القرى التي يتحدرون منها، ومن ذلك قرية تامودزت التي ينتسب إليها العلامة لحسن بن مبارك.

(28) ترجمه المختار السوس في كتابه المعسول، الجزء 19، ص 39 واصفًا إياه بجنيد عصره. محمد مختار السوسي، المعسول، 20 ج ([المغرب : مطبعة النجاح، 1960-1962])، ج 19، ص 39.

(29) احتفاء بهذا العلم نظمت جمعية تامونت، بمدرسة «إكبيل» بانداوزال، عمالة تارودانت، ندوة «العلامة سيدي أمحمد بن علي أوزال، رائد ترجمة العلوم الشرعية إلى الأمازيغية»، نظمها فريق البحث في التراث السوسي التابع لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير بالتعاون مع المجلس العلمي المحلي لتارودانت وجمعية إندوزال للتنمية والتعاون تمونت، 9 نيسان/ أبريل 2010، كما أدرجت أعماله في موقع خاص: <http://hawzali.blogspot.com/>.

من الفقهاء الذين اقتفى الناظم التامودزتي أثرهم «الشيخ الإلغي»، حيث نقل له إلى الأمازيغية ربع العبادات من مجموع الأمير في فروع الفقه المالكي[30]، وكان قصده في البداية ترجمة فصل العبادات لا غير، حتى يضبط عليه الفقراء عباداتهم، لكنه أنتج مجلدًا ضخمًا من النظم حمل الفقرا الوعاظ على حفظه، حيث اشترط على الفقير حفظ النظم كاملًا قبل أن ينتقل إلى الوعظ. ومن تأليفه أيضًا شرحه كتاب الأزناكي المعروف، وهو أيضًا منظوم، فشرحه نثرًا كما فعل بالهوزالي، وموضوعه التوحيد والوعظ وعلم الميراث.

من الخزانة الخاصة بالعلامة «الحاج إبراهيم الغازي» - (المتوفى في عام 1989) الذي خلف الشيخ الحاج الحبيب البوشواري (المتوفى في عام 1977) على مدرسة تنالت العتيقة - أمدنا ابنه الحسين الغازي (الذي يشارك اليوم في المدرسة العتيقة توجدرارت أيت مزال) بوثيقتين سأكتفي بسرد نصيهما كما وردتا، تاركًا قراءتهما للمتخصصين في تحقيق المخطوطات[31]:
«أثناء الليل تسهر الجماهير الزائرة حتى الفجر منتظمة في حلقات الذكر المنبثة في مختلف جهات المقام يتقدمها كل من آنس في نفسه القدرة على تنشيطها من علماء وفقهاء من البلدة ومن الزوار، تتخللها أمداح نبوية تنم كلماتها الأمازيغية وشكل نظمها ومحتوياتها عن عراقتها وعراقة الاحتفال بالمناسبات التي تحيل عليها، وهي تختلف تبعًا للحظات حلقات الذكر ومراحلها، وكذا بحسب الطوائف الصوفية التي تمارسها، إذ لكل لحظة أمداحها وأدعيتها، كما لكل طائفة أورادها الخاصة، ولأن الأوراد الناصرية هي السائدة لدى معظم القبائل المشاركة كانت حلقاتها تعقد في قاعة الصلاة، فيما كانت أوراد الطريقة الدرقاوية تمارس في 'المركع' بجوار الضريح». أما

(30) انظر شرحًا عربيًا على هذا الكتاب، في: حجازي بن عبد المطلب العدوي المالكي، حاشية حجازي على شرح مجموع الإمام الأمير في فقه مذهب مالك (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1833).

(31) نقلت الخزانة بعد وفاة الغازي إلى مدرسة أيت ميلك بأشتوكن، وهي مفتوحة للعموم.

اليوم فانتقل الدرقاويون إلى منزل مقدمهم في تعلات «إبراهيم الدرقاوي» لممارسة أوراد الزواية الدرقاوية.

تبقى الدرقاوية الطريقة الثانية من حيث الانتشار في المنطقة بعد الطريقة الناصرية. فيما لا تستقطب الطريقة التيجانية من الأهالي إلا قلة من المريدين من أهالي المنطقة الجبلية، وتبعًا لذلك فالأذكار وفق أوراد الطريقة الناصرية هي الأكثر ترددًا في المقام طوال هذه الليلة، إذ لا تنتهي منها حلقة إلا وتبدأها أخرى، بما يؤدى منها فرديًا أو جماعيًا بإيقاعات محلية يظهر أثرها التشجيعي واضحًا على أوجه المنصتين، ولا سيما التي يتعالى ترددها بالنغم المحلي، ومنها النموذج الآتي:

أيـــا حنين أكريـــم أيلاهـــي، كيي أيـــكان اغفـــارن ذنوبي
نطالبك أربي إيح ليح ح لقبرنوي رحمن كيس أربي إخسانينوي
أيا حنيـــن أكريـــم أيلاهي،كيي أيـــكان أســـتارن لعويوبي
نضالبك أربـــي أيـــي تاربـــت إتاودوين تـــلاس ن واكال

أما النظم الذي ينشد أو يتلى عند نهاية فاعليات الموسم ضحى يوم الجمعة فمتنوع المرجعيات والإيقاعات، نقتطف منه:

ياعـزيز يا جبـــار لحرمنـــك أربي لحـــرمنـك أسدي أدورنـتمرتي
اصـالحـين الأبـــرار لحـــرمنـون ايسـمـد ربـي رجـــا
لحـــرمنـون أنبي محـــمد ولا لاولـيا أيـسـمـد ربـي رجـــا
لحـــرمنـون أنبي محـــمد ولا لاصحباايـسـمـد ربـي رجـــا
لحـــرمنـون أنبي محـــمد ولا أهـل الله ايـسـمـد ربـي رجـــا
كـــيي أسكـــولـو إوي يـــمومن رجـــا د المذنـبين أنـبي مـــوحامدي
يـــاربـي فـي توفـيق أدالـح غـوغراس ن موحامد أنيلي غ لجيش إرضا ربي

سـدي حماد وموسى دكران ثيـوالان سنابـي رسول الله أدغ إعـفـو ربي

سـدي حماد يعزى دكران ثيـوالان سنـابـي رسول الله أدغ إعـفو ربي

سـدي احماد أباعقيل دكـران ثيـوالان سنابي رسول الله أدغ إعـفو ربي

سـدي امحمد ويحي دكران ثيـولان سنابـي رسول الله أدغ إعـفـو ربي

سـدي وكـاك دكـران ثيـولان سنابـي رسـول الله أدغ إعـفو ربي

واصـلي عـلى محامـد أولي يـوسيـن لعـلام أيـيدك نمـوني

الأولـيا يا تـركا يـوين أمـان أدسـوح إقـور وولينوي

يحمل هذا النظم موضوعًا واحدًا لا غير، وهو مدح الأولياء ووجوب التعلق بهم، وهو غرض ديني بحت لا يترك مجالًا للظهور الواضح أو الرمزي لشخص الناظم، وحتى على مستوى اللغة تغيب هوية هذا الأخير، حيث لا يقدم أسلوب النظم عناصر يمكن أن تقود إلى التعرف في خواص شخصيته، أو عناصر من المعطيات التاريخية والاجتماعية والثقافية التي كونت سياق النظم وزمانها، الشيء الذي يجعل الموضوعات من دون زمن اجتماعي، فلا مناط للإفصاح عن سوسيولوجية النظم إلا بتتبع ما احتفظت به الذاكرة من سير الناظمين، ولا يُترك مجال للقارئ ليتفاعل مع عالم النص أو لإجراء اتصالية معه إلا من خلال أسلوب أدبي آخر وهو التراجم والسير.

ثالثًا: تعليم الدين الوظيفة الأساس للنظم

يبقى النظم الديني الأمازيغي الشفوي متعلقًا في الأساس بالفرائض والعبادات بغرض تلقين أساسيات الدين وتلقينه للأهالي غير الناطقين بالعربية وبأمازيغية معاشة[32]، إذ إن بساطة المعلومات الفقهية التي يمررها النظم يجعله

(32) يقابل هذا النوع أمازيغية تاريخية تحوي ألفاظًا وتعابير أصلية قليلًا ما تستدعى اليوم لدى العموم، لكنها تشهد انتعاشًا في وسائل الإعلام وعند مثقفي الأمازيغ، كل من منطلق منظوره لمشروع العناية بالأمازيغية الذي تتبناه الدولة.

أقرب إلى ذهن العامة. ونلحظ هذه البساطة أيضًا في الحالات التي يكون فيها غرض النظم في السيرة النبوية ومديح النبي الأكرم، وغير ذلك من المغازي والحكم، ما جعله يسهل التشكيلات الاجتماعية كلها والولوج إلى المضمون الديني للنظم. ولما كان أثر التعاليم المحفوظة قليلًا في الممارسة التعبدية، تدخل التماهي كآلية تعليمية، إذ يتبع الطالبُ أثرَ المعلم في أثناء العبادة. ويُعد هذا التماهي درسًا تطبيقيًا يروم تعليم الطالب منه أشكال العبادة عبر مشاهدتها عند شيخه حسيًا، أو تسجيلها لإعادة إنتاجها رمزيًا على الأقل، والهدف هو تجسيد المعلومات الدينية التي يحملها النظم[33].

يمكن اعتبار هذه العلمية برمتها مسرحية علمية تلقينية، غرضها ضمان تقوية القدرة التعليمية للنظم، يساعد في ذلك ما يتضمنه النظم نفسه من صور حسية ومجسمة من أجل تقريب المقصود[34]، إذ غالبًا ما لجأ منتجو النظم إلى تجسيد المقدس في أشياء عيانية ذات قدرة إشهارية قوية. لكنه، مع تنامي التيارات السلفية في المنطقة، ما فتئ النظم عرضةً لهجوم كلامي لاذع بذريعة تضمنه «عقيدة التجسيم»[35]، وبعدما كان يوصف في النظم بالأب العالم، أصبح اليوم، عند بعض الفرق على الأقل، مجرد حامل عقائد العوام وما فيها من «بدع وانحرافات ورواسب وثنية لا حظ لها من المشروعية الدينية».

كل ما مر معنا أعلاه، يغلّب غرض المدح النبوي في النظم المرتل بموسم تعلات، وبالأمازيغية يسمى هذا الغرض «تودرت ننبي»، أي حياة النبي، يليه النظم الفرائضي (جميع ما يتعلق بالطهارة والوضوء والصلاة والزكاة والميراث... إلخ)، أما النظم المتعلق بالدين النظري المعروف في علوم الدين بـ «الإلهيات

---

(33) أحمد زايد، سيكولوجية العلاقات بين الجماعات: قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات، عالم المعرفة؛ 326 (الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 2006)، ص 112.

(34) Érik Neveu, *Sociologie des mouvements sociaux*, 2e ed., Repères; 207 (Paris: La Découverte, 2000), p. 87.

(35) سبب ذلك الاستعمال المعهود للمحسوسات في تمثل قدرات الذات الإلهية كالنمل والناموس كما ورد في النظم: إسفاو واديف حوضارنم أطوطوفت ولا وينك أوابيبا حتيلاس.

الإسلامية[36] من ضمنها التوحيد[37]، فيبقى الناظمون فيه قلة يأتي في مقدمهم «سيدي علي أوزال»، وغالبًا ما كان يكتفى بإيراد الغرض في مقدمة للنظم تقليدًا للنظم الفقهية المالكية المتأخرة كابن عاشر[38] ومختصر الشيخ خليل، وتعتبر هذه المتون مراجع أساسية درج التعليم الديني على الإحالة عليها دون غيرها من المتون. وعلى الرغم من وفرة المطبوع منها في الأسواق المحلية، فالتقليد يقتضي اقتنائها كمخطوطات تعرض للبيع على طرق موسم تعلات حتى اليوم[39].

بسبب أمازيغيتها عبر النظم، متنًا كان أو شرحًا، بلغة لا تجاوز مستوى الحس العفوي، مما يلائم عقل سهل التمثل، قليل التأويل، ومرتبط بالحس

---

(36) تعتبر الإلهيات الإسلامية مجموعة طرائق بحثية متعددة ومختلفة في تصوراتها عن الطريقة التي يجب بها الوقوف في حضرة المقدس والتأمل فيه، أنه مبحث يهتم بالذات الإلهية وصفاتها. أما الذات فهي ما يميز هذه الذات: المخالفة للحوادث والقدم والوجود والبقاء. أما الصفات فهي ما يضاف إلى الذات الإلهية لتعزيز خصوصياتها، ولتمييزها بدقة عن صفات الإنسان، كالعلم والحياة والقدرة.

(37) في علم التوحيد نظم علماء المدارس العتيقة وخريجوها شعرًا عن صفات الله تعالى وقالوا: عشر ينت ناتنين لكتوب اس يلزم بان اتنت يسن غ ربي نس يفهم تنت أرد روون. أوال أوسفلد ديزربي تايري دتودرت لقدرت لعيلم الآدامين. والمعنى التقريبي: صفات لله تعالى يجب على العالمين فهمها، الكلام والسمع والنظر والحياة والمحبة والقدرة والعلم.

(38) تعيب بعض الاتجاهات السلفية على هذا التمدن عدم الاهتمام بعقيدة التوحيد الديني الذي هو أساس الدين، والعنصر ذو الدلالة بالنسبة إلى الإشكاليات المتفرعة عنه كمسائل الممارسة والانتماء والهوية والولاء والبراء. التفقه في الدين، لا يتم بمعرفة أصل الاعتقاد تامًّا وشاملًا بما يتصل به من صفات وشروط ولوازم ونواقض إلا عبره، ثم يأتي بعد ذلك وجوب العلم الصحيح بأحكام الصلاة وخصالها ومبطلاتها وغير ذلك من الأحكام التي تخص باقي طقوسه، وفي مثل هذا يقول الفقيه المغربي عبد الباري الزمزمي: إن من المسلمين من يحرصون على طلب العلم والتفقه في الدين، لكنهم يحسبون أن تفقههم في الدين ينحصر في العلم بأحكام الصلاة والصيام وفي الإلمام ببعض جوانب الحلال والحرام، فإذا استوعب العلم بهذه الأمور، ظن أنه انتهى إلى غايته من العلم الشرعي ونال حظه من التفقه في الدين، مع أنه قد يكون غافلًا عن أصل دينه وحقيقة إيمانه، فلا يدري من أصل الاعتقاد وتوابعه ولوازمه إلا نطقه بكلمة التوحيد التي لا يدرك منها مفهومها الصحيح ولا دلالتها الشرعية. انظر: عبد الباري الزمزمي، منهج التفقه في الدين (الدار البيضاء: منشورات السنة، 2005)، ص 15.

(39) عثرنا في السوق التجارية التقليدية المجاورة لمدفن «تعلات» كما هو الحال في «تازروالت» على شرائط مسموعة ومرئية تنحو منحى التكرار الطقوسي للموضوعات وشرحها شروحات مستفيضة، من خلال موضوعات مترددة بكثرة (طهارة الجنابة، غسل الميت... إلخ).

المباشر من دون تعقيدات، فليس هناك مشكلات يمكن أن تنتج من استعمال الكلمات أو عن تموضعها في السياق. وبسبب هذه البساطة، تطابقت اللغة التي نظم بها الأبيات مع الصيغ الشفوية المعتادة في التواصل، فلا نحس إلا بالتماثل بين ما هو مكتوب وما هو ملقى شفويًا، وتدل هذه السهولة في الكتابة والتعبير على أن المسافة بين القائل والكاتب أصبحت معدومة، إذ لا يفعل الناظم سوى التعبير عن أشياء مؤثثة لبيئة المتلقي.

على أساس هذا النوع، أي التلقين الديني، أنتجت «تمحضارت» وهي وسيلة للتنشئة الاجتماعية تعمل داخل الحقل الديني[40] تتكلف جماعيًا، حيث نشأت ظاهرة تمحضارت لتلقين الدين لمساعدة الأعراف الاجتماعية التي اكتسبت قوة توجيهية وعالية من العنف الرمزي بفعل التقليد الممارس منذ عهود طويلة[41].

بشكل عام، برز من خلال اهتمام النظام بأساسيات الدين (الأركان والفرائض) الطابع التلقيني لهذا النوع من الإنتاج الشفوي، على الرغم مما نجد فيه من إشارات إلى مستويات أخرى من الدين الإسلامي (العقيدة أساسًا)، ويمكن تفسير سيادة الاعتقاد السائد بضرورة إلجام منتجي النظم ألسنتهم في باب الإلهيات (الذات والصفات... إلخ) لعاملين: أولًا، سيادة عقيدة النهي العام عن البحث في هذا الفرع من العلوم، إذ يحوي النظم على ترجمات متكررة لما تعنيه مقولة الإمام مالك في هذا الشأن «الاستواء والكيف مجهول معلوم» والسؤال عنه بدعة. وثانيًا، عدم تحقق المعرفة بخلفيات العقيدة الأشعرية المبثوثة المراجع الدينية المحلية[42].

---

(40) عن مفهوم الحقل الديني، انظر: Pierre Bourdieu, «Genèse et structure du champ religieux,» *Revue Française de sociologie*, vol. 12, no. 3 (Juillet - Septembre 1971), pp. 30-33.

(41) الحضرة أو «تمحضارت محليا» من بين العادات الدينية التي لا زلنا نجهل تاريخها الحقيقي على الرغم مما أحيطت به من عناية الباحثين حتى اعتبرها بعضهم «خصوصية المغربية». انظر: M. Tozy, «L'Evolution du champ religieux marocain au défi de la mondialisation,» *Revue internationale de politique comparée*, vol. 16 (2009).

(42) معلوم أن نشأة الأشعرية كانت محكومة بهاجس التوفيق بين مدرستين إسلاميتين في الإلهيات الحنبلية والمعتزلية.

رابعًا: تعليم المرأة

أفصح البحث المسحي الوطني الذي قام به المركز المغربي للبحث في العلوم الاجتماعية[43] عن ضعف واضح في الثقافة الدينية عند المغاربة عمومًا والنساء خصوصًا. وتنبأ البحث أنه يمكن أن يتحسن الحال في المستقبل بفعل خطط السياسة العمومية للدولة، ما يتصل بتأهيل الحقل الديني كتأهيل البرامج (محو الأمية الدينية) والمؤسسات الدينية (المساجد - المدارس العتيقة) والموارد البشرية (تأهيل القوّامين)، وسجل البحث ما لتتبع الفضائيات العربية المتخصصة والتلفزيون الوطني والإذاعات الرسمية والخاصة من دور في تلقين الدين، خصوصًا بالنسبة إلى النساء[44].

أبرز البحث ذاته الحضور الوازن للثقافة الدينية الشعبية في تشكيل معارف النساء الدينية حيث تمرر التعاليم وهي مختلطة بالأعراف والتقاليد والأساطير، وفي المواسم الدينية لاحظنا ما تحمله النساء من معارف مصدرها النسوة الصالحات المحليات اللاتي ساهمْن في إنتاج جانب في تلقين التعاليم النصوصية، وكان للنظم الشفوي دور كبير في احتفاظ الذاكرة بعدد من أسمائهن وكراماتهن[45]، حيث يكاد يكون المخصص لهن في المصادر المكتوبة المعروضة للبيع في الأسوق المحلية في المواسم الدينية معدومًا، ومنه سيرة وجدناها معلقة في فناء مقر مدرسة تراست في تعلات كان قد حررها فقيه المدرسة تعبيرًا عن مدى تواضع تراجم النساء الأعلام المحليات.

---

(43) محمد العيادي، حسن رشيق ومحمد الطوزي، الإسلام في الحياة اليومية، بحث حول القيم والممارسات الدينية بالمغرب (الدار البيضاء: المركز المغربي للعلوم الاجتماعية، 2007).

(44) انظر: المصدر نفسه.

(45) يكاد يكون مؤلف الحسن العابدي الصالحات المتبرك بهن في سوس المحاولة الوحيدة لسرد أسماء الصالحات ومناقبهن، وحرر فيه النزر القليل من تراجم 35 اسمًا نسائيًا. انظر: الحسن العبادي، الصالحات المتبرك بهن في سوس (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004).

في مقابل ما يعرف العامة عن كرامات الصالحات المغربيات، فإننا لا نكاد نعرف سوى النزر القليل عن معرفتهن الدينية، حيث ظل المجتمع المغربي ذكوريًّا بامتياز تحرم فيه المرأة من الولوج إلى التعليم، وظل العرف يلقي على الرجل مسؤولية أدبيةً غير ملزمة بتعليم أهله من الزوجات والبنات تعاليم الأساسية، يضاف إلى ذلك ما أدّته الأعراف والتقاليد ومن دور محوري في التنشئة الاجتماعية للنساء القائمة الذكورية كقيمة بني عليها النظام الاجتماعي، ظهر ذلك واضحًا على مستوى تقسيم العمل بين المرأة والرجل، فعلاوة على وظائفها البيولوجية، كان يرجع للمرأة أغلب التكاليف المنزلية التي تستغرق وقتها ليلًا ونهارًا (إعداد الوجبات ورعاية الأطفال ورعي القطعان والمساهمة في أعمال الحرث والحصاد وجني ثمار الأشجار... إلخ).

لم يمنع هذا الوضع المرأة من أخذ نصيب من المعلومات الدينية، إذ كانت بحكم انشغالها إلى جانب قريباتها (الأم والعمة والخالة والجارة... إلخ) في الحقل والمرعى والبيت والغابة، دائمة الاستماع إلى النظم الديني الأمازيغي الذي كانت تتلوه رفيقاتها الأكبر سنًّا، وتمكّنت بذلك من حفظ هذا النظم والاستمرار في التغني به كما درجت عليه العادة، وبفضل برامج محو الأمية للجمعيات الأهلية بدعم مركزي دولي تمكنت النساء من فك طلاسم النظم وفهمه ومن ثم ترشيد معرفتهن الدينية، ما يمكّن من القول إن النظم الديني أدى وظيفةً تلقينية مهمة في صفوف النساء (وهن الآن أمهات طاعنات في السن)، تمكن من ولوجهن الدين باللسان المحلي، على الرغم من بدائية أسلوب هذا التلقين، أضيف رأسمال رمزي للنسوة زكّى رصيدهن من الشرف والعفة والفضيلة، وهي خصائص احتفظت بها الذاكرة الجماعية، حتى وإن كانت معبّرًا عنها بنفس ذكوري استعلائي[46] .

(46) على الرغم من بث بعض النظم الديني عبر الأثير والتلفزة، فإنه يبقى معرضًا للزوال في ظل انعدام إرادة حقيقية رسمية لتدوينه وافتقاد الباحثين الفرادى إلى التكوين المحفزات الضرورية لإنجاز هذه المهمة، في حين حظيت الأجناس الأخرى من الأدب الأمازيغي مثل الشعر والأغنية والأساطير والقصة ببعض الاهتمام، وقد أدرج الباحث محمد الزلماضي بعضًا من الأدب الخاص في منطقة بايت مزال المجاورة لأيت بها في مدونته: <zalmadi-mohamed-blog.blogspot.com>.

خامسًا: تخليد الحوادث السياسية

تناول النظم الديني الأمازيغي، وصفًا وتمجيدًا، الحوادث السياسية، فمن ضمن ما عثرنا عليه نظم خاص عن معركة أيت باها (انظر الخريطة (15-1)) التي دارت في 20 آذار/ مارس 1930 بين القبائل المحلية والمحتل الفرنسي.

على الرغم من الطبع الديني التلقيني الغالب على هذا النظم، نجد فيه تقاطعًا مع أغلب تفصيلات الحياة العامة للمجتمع المحلي ومنها هذه الواقعة، شأنه في ذلك شأن الأجناس الأخرى من الأدب رواية مكتوبة وسير ذاتية والشعر العادي التي كانت بدورها شحيحة تخليد المعركة مقارنةً بما فعلته الألسن والشفاه، فباستثناء ما أورده المختار السوسي في **المعسول**[47]، وما تناوله عمر أفا في **معلمة المغرب**، وما دوّنه المقاوم الحاج «بلال أونجار» أمزال في عام 1950 في مخطوط من خمس صفحات معتمدًا في ذلك على شهادات رواة شاركوا وشاهدوا مجريات الحوادث أولًا بأول[48]، يبقى هذا النوع من النظم الديني أهم مصدر لتقصي الواقعة المهمة في تاريخ الجنوب المغربي في علاقاته مع الاستعمار الفرنسي وبكل ما رافق ذلك من شرح حظيت به الوقائع الاجتماعية والسياسية.

من مضمون عام النظم نعيد تركيب سياق المعركة

اعتقدت فرنسا أنها أحكمت السيطرة على مجموع قبائل المغرب، خصوصًا بعد سقوط آخر جيوب المقاومة المسلحة في الأطلس الصغير (قبائل أيت عبد الله في عام 1934)، ما أوجد الاعتقاد بسهولة استعمار جنوب المغرب، وساهم بذلك عاملان أساسيان:

- البعد الديني - العلمي الذي أدّت فيه زاوية سيدي محمد أو بوبكر بدّوزمّور بـ «أيت ويكمان» دورًا مهمًّا من حيث زرع الحماسة في نفوس

(47) السوسي، المعسول، ج 17.

(48) النظم مرقم ومنقول إلى الفرنسية في الرابط التالي: <http://www.chtoukapress.com/online/details-5603.html>.

الساكنة وحثهم على الجهاد ضد المحتل «الكافر»، ووجدت هذه الدعوة آذانًا صاغية نتيجة أعمال السخرة وتصرفات القوات الاستعمارية المتسلّطة تجاههم، ما جعل عددًا منهم يملأ قلبه حقدًا على «النصارى». ومن جانب آخر، وجدت دعوات الفقيه «الحسن بن الطيب البوشواري» (دفين قرية أيت وادريم)، في ضرورة محاربة الاستعمار صدى ونجاحًا لدى عدد من الأهالي، لما عرف به هو وعائلة البوشورايين من وقار وعلم عند الأهالي. استطاع هذا الفقيه أيضًا أن يستقطب عددًا من معارضي الاستعمار من الأعيان الذين فقدوا مع حلوله في المنطقة وجاهتهم السابقة.

- البعد السوسيو - سياسي الذي ألمح إليه الناظمون، أدى فيه الشيوخ والأعيان الذين جرّدتهم القوات الاستعمارية من سلطاتهم ومهماتهم دورًا فاعلًا من خلال مجموعة من المبادرات تتجسد أساسًا في مبادرة الشيخ «إبراهيم ن سي حماد أمزال» الذي راسل رؤساء القبائل محدثًا إياهم في ضرورة العمل على الاتحاد والاتفاق لمجابهة العدو، فضرب لهم موعدًا لا يخلفه أحدٌ منهم. فاستجابوا لدعوته، وكان اللقاء عند الفقيه «البوشواري الحسن» الذي زكى مبادرة الشيخ إبراهيم وحثَّ الزعماء الدينيين (الحوس أوعمر وإبراهيم بن سي حماد أمزال والحاج عبد الله الولياضي وعثمان الصوابي... إلخ) على ضرورة محاربة المحتل والدفاع عن الوطن والممتلكات والأبناء وتحسيس الساكنة بذلك.

إضافةً إلى هذين البعدين، سجل النظم الانخراط الإيجابي لساكنة المنطقة في هذه الدعوة وتلبيتها مع العمل على إشاعتها بين الناس ليكونوا على بينة وعلم. وبذلك وصل الخبر إلى مركز تنالت الجبلي الذي وقع بدوره تحت السيطرة الفرنسية، حيث استدعي الفقيه «الحسن بن الطيب» معلن النفير للاستجواب لكنه أطلق سراحه بعد ادعائه الجنون. وبذلك استفاد الفقيه من الوضع وأخذ في تحفيز الناس واستقطاب أعيان القبائل التي أعياها الضغط والحزن لما آلت إليه البلاد من تسلط واستعباد.

حرص النظم على وصف المعركة، وسجل أنها بدأت من زاوية سيدي محمد أوبوبكر بدّوزمّور في قبيلة بأيت واغزن (انظر الخريطة (15-1))، حيث لبّى الناسُ النداءَ فحضروا يوم الجمعة 25 ذي الحجة 1354 الموافق في 20 آذار/مارس 1936، وكانوا قرابة مئة شخص، فخرج الفقيه بن الطيب إليهم وخطب فيهم خطبةً تحمس لها الحاضرون، ثم أخبرهم أن يلتحق به من كان يرغب في الجهاد والأجر الموفور، وبعد صلاة الجمعة ذهب الناس إلى مكان يسمى تامكرضت (المنبسط) الموجود «سيدي عبلّا أوسليمان» في قبيلة بأيت والياض على بعد 3 كلم من مركز أيت باها (انظر الخريطة (15-1))، والتحقت بهم جموع أخرى من مختلف القبائل فأصبحوا قرابة 50، ونقل الحسين مجاهد بالفرنسية عن أحد النظم:

[......]

A ddun mddn ar ttazzaln ad ilkm wawal

Nmaqqarn nn s kigan 500 n lxlq

A kullu lmujahidin yan ṭṭrf n yan

illa nit lmal iggutn immus lyaqin

Lxuf ur tn sul ihul kullutn ḥyyiln

[......]

يزيد النظم في الوصف فيقول ما معناه إنه عند اللقاء المذكور، وزّعت المهمات على القبائل المشاركة، وجرى شرح الخطّة التي ترتكز على مهاجمة المبنى الإداري والشبه العسكري للقوات الاستعمارية من أبوابه الثلاثة والاستيلاء على مخزن السلاح واستعماله فور الوصول إليه بنجاح. وعند الغروب انطلق المقاومون في اتجاه المبنى المعلوم في ثلاث مجموعات: قبائل أيت والياض في اتجاه الباب الغربي، قبائل أيت مزال وإداوكثير في اتجاه الباب الشرقي، أما الباب الجوفي فكان تحت رحمة قبائل أيت فلاس (انظر هذه المواقع لهذه القبائل في الخريطة (15-1))، وهو ما وضحته الأبيات التي وثقها خالد أوبلا بالفرنسية[49]:

(49) <http://www.chtoukapress.com/online/details-5603.html>.

[......]

nkrn lmujahidin kullu tn ssutln

i lbiban n lbiru gin nn cala s lyaqin

Ayt walyaḍ lbab n lqblt aγ nn llan

Ayt fllas lbab n ufasi aγ nn llan

ilmma lbab n tagut willi t inn ikkan

Idawktir d ayt mẓal ad t nn iwalan

ilmma kcmn ar agwns immass lyaqin

Lbab n ssnaḥ as uzzln ran ad t inn ṛẓin

imil amγar ujadn fllasn ḥyyln

Irruksa tn lkddab ar tn isrwat

iṭlq i lbaṛud iggutn ilin inaγan

[......]

الملاحظة، أن الناظم لم يذكر القبائل كلها بأسمائها، في مقابل ذلك أورد الدور الذي أدّاه أحد شيوخ الاستعمار (أحمد المختار أمغار) الذي اتجه إلى مخدع السلاح وبدأ يطلق الرصاص في اتجاه المقاومين المكلفين بالاستيلاء عليه في حين تمكن الآخرون من كسر الأبواب كلها داخل المركز وهاجموا دار المراقب المدني فكسروا عظامه، إلا أن تدخل أحمد المختار يشكل خيانة غادرة لأن المقاومين في أول الأمر ظنوا أنه إلى جانبهم وفي صفهم، إذ سرعان ما بدأ يطلق عليهم الرصاص وبذلك أعطى الوقت لغيره من الأعوان والجند ليتهيأوا، فلما تسلحوا كثر الرصاص وسقط كثير من هؤلاء العزل الذين وصل عددهم إلى 15 كما هو وارد في النظم. وسبّب ذلك ارتباكًا في صفوف إمْحْرْكْنْ (المتحركين للمعركة)، ما جعل عددًا منهم يتراجع لأن المرتكز الأساس للخطة المتبعة كان الاستيلاء على السلاح واستعماله. وبحسب مقطع آخر بديع الصوغ، لم ينجلِ ليل ذلك اليوم حتى ملأت التعزيزات العسكرية الأرجاء مقبلة من أكادير وتيزنيت وبدأت بتمشيط القبائل والبلدات بحثًا عن المجاهدين وذويهم وما يحملون من سلاح أبيض (الخناجر).

أما نتائج المعركة فأخذها الباحث وسجلها خالد أوبلا من ألسنة بعض المسنين شرائط صوتية ننقلها إلى العربية كما يلي: استشهد أكثر من 170 مقاومًا: أغلب هؤلاء تم رميهم بالرصاص الحي أو دمرت بيوتهم بالديناميت وهم في داخله: 450 معتقلًا قسموا إلى ثلاث فرق، الأولى تتكون من 50 فردًا أطلق سراحم. الفرقة الثانية تتكون من 200 فرد حكم عليهم بسنتين سجنًا وأرسلوا إلى إداوتنان لشق الطرق في الجبال، وحكم على الفرقة الثالثة بـ 15 سنة سجنًا، وأُرسلوا إلى سجن «عين علي مومن» نواحي سطات (وسط المغرب) في حين حكم على تسعة منهم بعشر سنين سجنًا.

تكونت الفرقة الرابعة من 170 مقاومًا، حكم على 25 منهم بعشر سنين، وخمس سنوات سجنًا لـ 145 منهم، عدد منهم أُرسل إلى سجن العادر في أزمور (قرب مدينة الجديدة) وسجن عين علي مومن بسطات، في حين دُفن أعضاء الفرقة الخامسة وهم أحياء قرب مكان وقوع المعركة في أيت باها، وما زال موقع دفنهم معروفًا باسم مقبرة الشهداء التي ما عاد لها اليوم وجود[50]. كما جرى تخريب أكثر من 30 بيتًا تعود لقيادات المقاومة في المنطقة، وتعذر إحصاء البيوت التي نهبت وسرقت وأفرغت من الخيرات والبهائم والأنعام نظرًا إلى كثرة أعدادها وانتشارها في مجموع القبائل المشاركة في الثورة، وأخيرًا شرد أبناء المقاومين ونساؤهم في الطرق ومُنع الناس من تقديم يد العون إليهم حولين كاملين ومنعت الساكنة من زيارة الزوايا والأضرحة... إلخ[51].

خاتمة

لأن الأمر يتعلق بتراث شفوي، أعطينا أهمية كبرى للوصف لرصد هذا الأدب وتتبعه وتعداد مضامينه وبيان أغراضه وتركنا مهمة نقل مضامينه إلى العربية واللغات الأخرى للمتخصصين، ولم تسمح طبيعة المقاربة ولا

(50) تدرس بلدية أيت باها مشروع إقامة نصب تذكاري للمقاومين الذين دفنوا في هذا المكان الذي يوجد اليوم في القرب من المعلب البلدي لكرة القدم.

(51) <http://www.chtoukapress.com/online/details-5603.html>.

أهدافها باستعمال أساليب بحثية معتادة في البحث السوسيولوجي على الرغم مما قد يكون لها من مردودية عالية، خصوصًا إذا اعتبرناه تراثًا مُعبّرًا عن الهوية الجمعية للأمازيغ.

إن النظم الديني الأمازيغي على الرغم من خصائصه العديدة التي يمكن من خلالها تصنيفه كإسلام شعبي (الشفوية والتجسيد... إلخ) فإنه ليس كذلك من حيث نصوصيته، حيث ظل وفيًّا للتعاليم الرسمية مترجمًا لها باللسان المحلي. لكنه كان قليل التأثير في الممارسة الشعبية للدين، ومقارنة مع الدينامية التي يشهدها التدين المغربي في الأحوال الراهنة أصبح النظم من النماذج الكلاسيكية للتعليم الديني[52]، وما عاد يمارس دورًا معياريًّا، الأمر الذي يعني أنه فقد وظيفته الاجتماعية[53]. فبعد اعتماد مراجع جديدة للتعليم الديني في المغرب[54] تحول النظم الديني الأمازيغي إلى طقس يمارس

(52) لم يُشَر إلى هذا النظم مطلقًا في ما وضع مناهج مقررات التي جرى اعتمادها في إطار إصلاح هذا التعليم الديني الذي أعلن عنه من الخطاب الملكي في 30 نيسان/أبريل 2004 في سياق وضع استراتيجية جديدة للنهوض بعموم الحقل الديني في المغرب.

(53) في بحث سابق اعتبرنا السلفية الجديد في المغرب أحد بدائل هذا الوضع، حيث وجدت في التدين التقليدي سوق انتداب ممتازة، في ظل الضعف الذي يطال البنى النظرية والمادية لهذا التدين، إذ على الرغم من استمرار بقاء الممارسات المتحدرة من هذا النمط من التدين، إلا أنه تعرض بفعل التغيرات الاجتماعية إلى انتقاص في حجته الوجودية، ليتحول إلى ممارسات شكلية روتينية غير مشفوعة بالمطلق المرجعي الذي يضمن شرعيتها في الاستمرار. فالتدين التقليدي ما عادت تنتجه نخبة مثقفة ورموز أو شيوخ ذوي مكانة اعتبارية، بل أصبح مجرد تعبيرات ذات حساسية بالغة تجاه العالم والأشياء.في الحقيقة هناك بنى وقيم مستمرة في الذهنية الجماعية، لكنها محرومة من البناء الأيديولوجي الذي يولد حماسة أصحابها ويدفعهم إلى الحراك من أجلها، ولهذا السبب، تفترض الدراسة أيضًا أن السلفية عقيدة ومذهبًا، هي بمنزلة السلفية كمحاولة لإعادة الترتيبات داخل الحقل الديني في المغرب، بشكل يمكّن الحركات المتبنية لها من شرعنة وجودها كأحد التعبيرات الدينية المتحققة سوسيولوجيًّا. انظر: عبد الحكيم أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (1971-2004): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**، ط 2، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 79 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013).

(54) على جانب ما أقر في مجال التعليم الديني من إصلاحات ما فتئت الجمعيات الحقوقية الأمازيغية تطالب بحسب نص الدستور بضرورة سنّ «قانون تنظيمي مراحل تفعيل الطابع الرسمي للأمازيغية، وكيفيات إدماجها في مجال التعليم، وفي مجالات الحياة العامة ذات الأولوية، وذلك كي تتمكن من القيام مستقبلًا بوظيفتها، بصفتها لغة رسمية ولو أن المطالب الخاصة بالشأن الديني ما زالت =

باستمرار في المواسم الدينية المعتادة (تعلات - تازروالت - سيدي وكاك)، كما أصبح يظهر في وسائل الإعلام الرسمية كفلكلور معبر عن «الخصوصية الدينية المغربية»، في انتظار توافر طلب اجتماعي يحفز على التعميق التاريخي والسوسيولوجي والأنثروبولوجي في الموضوع، قد يمت عبر اكتشاف ما قد يضمره من معانٍ وقيم ورموز وتمثلات.

المراجع

1- العربية

كتب

أبو اللوز، عبد الحكيم. **الحركات السلفية في المغرب (1971-2004): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 79)

أسكان، الحسين. **التعليم بالمغرب خلال العصر الوسيط (1-9 هـ / 7-15 م)**. المغرب: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2004. (سلسلة الدراسات والأطروحات؛ 2)

الباعمراني، جهادي الحسين. ترجمة البخاري: **فتح الباري في تمزيع تجريد البخاري باللغة الأمازيغية**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2007.

________. **ترجمة معاني القرآن الكريم باللغة الأمازيغية**. [د. م.: د. ن.، 2003].

= تقتصر على مطلب إلقاء خطبة الجمعة ودروس الوعظ والإرشاد كلها في هذه المناطق التي تسود فيها (من بيان العصبة المغربية لحقوق الإنسان).

التازي، عبد الهادي. **جامع القرويين: المسجد والجامعة بمدينة فاس: موسوعة لتاريخها المعماري والفكري.** 3 ج. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1992.

التصوف والحداثة في دول المغرب العربي. إشراف عبد الحكيم أبو اللوز. أبو ظبي: مركز المسبار للدراسات والنشر، 2012. (المسبار؛ 64)

زايد، أحمد. **سيكولوجية العلاقات بين الجماعات: قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات.** الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 2006. (عالم المعرفة؛ 326)

الزمزمي، عبد الباري. **منهج التفقه في الدين.** الدار البيضاء: منشورات السنة، 2005.

الساحلي، المتوكل عمر. **المعهد الإسلامي بتارودانت والمدارس العلمية العتيقة بسوس.** 4 ج. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، [1985-1990].

السعيدي، محمد بن مهدي. **المدارس العتيقة وإشعاعها الأدبي والعلمي بالمغرب: المدرسة الإلغية بسوس نموذجًا.** المغرب: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2006.

السوسي، محمد مختار. **سوس العالمة.** المغرب: مطبعة فضالة؛ [1960].

________. **المعسول.** 20 ج. [المغرب: مطبعة النجاح، 1960-1962].

العبادي، الحسن. **الصالحات المتبرك بهن في سوس.** الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004.

العيادي، محمد، حسن رشيق ومحمد الطوزي. **الإسلام في الحياة اليومية، بحث حول القيم والممارسات الدينية بالمغرب.** الدار البيضاء: المركز المغربي في العلوم الاجتماعية، 2007.

المالكي، حجازي بن عبد المطلب العدوي. حاشية حجازي على شرح مجموع الإمام الأمير في فقه مذهب مالك. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1833.

وسخيني، أيت بومهاوت أمحمد. منار السعود عن تفراوت الملود ومدرستها العتيقة. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1994.

ندوات

ندوة «العلامة سيدي أمحمد بن علي أوزال، رائد ترجمة العلوم الشرعية إلى الأمازيغية.» نظمها فريق البحث في التراث السوسي التابع لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير بالتعاون مع المجلس العلمي المحلي لتارودانت وجمعية إندوزال للتنمية والتعاون تمونت، 9 نيسان/ أبريل 2010.

ندوة «العلامة عبد الحميد الصوفي: أعماله الصوفية وإبداعه الأدبي.» نظمها فريق البحث في التراث السوسي التابع لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير والمجلس العلمي المحلي لمدينة تارودانت، بيدوكين 26-27 آذار/ مارس 2007.

المخطوطات الأمازيغية (تاشلحيت)

أرجوزة الرسموكي.

أسطر اوفلا.

بحر الدموع، فصل العبادات.

تودرت ننبي.

الطب البعقيلي.

مجموع الامير في المفقه المالكي.

نظم الاخضري.

نظم أبو بكر.

2- الأجنبية

Books

Berque, Jacques. *Structures sociales du haut- Atlas*. Paris: Presses universitaires de France, 1955. (Bibliothèque de sociologie contemporaine. Série B)

Dermenghem, Émile. *Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin*. Paris: Gallimard, 1954.

Doutté, Edmond. *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Alger: A. Jourdan, 1909.

__________. *Notes sur l'Islam Maghrébin, Les Marabouts*. Paris: E. Leroux, 1900.

Gauchet, Marcel. *Le Désenchantement du monde: Une Histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985. (Bibliothèque des sciences humaines)

Geertz, Clifford. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago; London: University of Chicago Press, 1968.

Haddadou, M.A. *Guide de la culture berbère et de la langue berbère*. Alger: ENAL-ENAP, 1994.

Neveu, Érik. *Sociologie des mouvements sociaux*. 2e ed. Paris: La Découverte, 2000. (Repères; 207)

Westermarck, Edward. *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*. Traduction française par Robert Godet. Paris: Payot, 1935. (Bibliothèque historique)

Periodicals

Bourdieu, Pierre. «Genèse et structure du champ religieux.» *Revue Française de sociologie*: vol. 12, no. 3, Juillet - Septembre 1971.

Isambert, François-A. «Religion populaire, sociologie, Histoire et folklore.» *Archives de sciences sociales des religion*: vol. 43, no. 2, Avril - Juin 1977.

Tozy, M. «L'Evolution du champ religieux marocain au défi de la mondialisation.» *Revue internationale de politique comparée*: vol. 16, 2009.